

Title	孤独なパフォーマー: ナシ族トンパ文化継承の研究
Author(s)	和, 川軍
Citation	2015年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ 東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ報告論文集 = 2015年度南京大学京都大学社会学人类学研究生论坛 东亚年轻人文社会科学研究者研讨会报告书 = The Proceeding of Kyoto University - Nanjing University Sociology and Anthropology Workshop, 2015 (2016): 36-41
Issue Date	2016-06-04
URL	http://hdl.handle.net/2433/215823
Right	
Type	Article
Textversion	publisher

孤独なパフォーマー
ナシ族トンパ文化継承の研究
和 川 軍 (HE Chuanjun) *

1. トンパ教の発展

「ナシ族のトンパ教は、ナシ土着の原始宗教を主体としながら、多元的な宗教文化の要素を融合させた一つの宗教形態をなしている。」^[1] トンパ教の形成過程は、「源」と「流」の二つの側面から理解することができる。源とは土着の信仰体系であり、流とは外来宗教との融合である。この二つの側面からの理解を試みるにあたって、筆者はトンパ教をナシ族地区の社会発展の文脈において考察することとしたい。なぜなら、社会の生活環境の変化が、文化的多元性を持つ宗教に与える影響は大きなものであり、また麗江地区の歴史的発展から見ても、権力者がトンパ教を民族宗教と見なした時期が極めて短いからである。トンパ教は王朝が交代するたびに、絶えず主流となる宗教との融合を行うことで生き残りを図ってきた。そのため、筆者はトンパ教とボン教、チベット仏教、道教の麗江地区における興隆という視点に基づいて、トンパ教の発展を振り返ってみたい。すなわち、源と流である。

ナシ族のトンパ教は、主に古代シャーマニズムを基礎として発展したものであり、古代羌人の宗教と非常に深い関わりを持っている。今のところ古代羌人の宗教が古代シャーマニズムであったかどうか確定はできないが、ナシ族と羌人の宗教の起源がシャーマニズムと不可分の関係にあることは確実である。トンパ教はシャーマニズムを基礎として、まず青藏高原の土着信仰であるボン教と融合した。その後、チベット仏教、漢族仏教とも融合し、チベット族が信仰の主体とするボン教文化と、ヒマラヤ山脈周辺の仏教文化、サーマン文化、道教文化などの要素を取り込んで、特定の象形文字を用い、複雑な儀式体系を持つ宗教形態を作り上げた。加えて、麗江の特殊な地理的環境が、トンパ教を絶えず周縁化してきた結果、以下のような発展を遂げた。1. 寺院や廟など宗教活動を行う特定の場所を持たない。2. 教会や教派などの厳密な宗教組織を持たない。3. 系統立てられた教義と戒律を持たない。4. 生産活動から切り離された職業的信徒を持たない^[2]。現在の「無形文化遺産」登録申請を目指す動きの高まりと、麗江の観光業の急速な発展という社会背景の下、麗江も市場経済の一員として、「それらしい」資源を持ち出すことによって発展を目指さざるを得なくなっている。そのため、トンパ教は地方文化の特色を最もよく示すものとして、文化資本から「経済資本」へと次第に転換しつつある。こうした事情により、麗江ではトンパ文化を発展させ、トンパ教の発展を促進せざるを得ないのである。そして、トンパの継承者を養成することが、活動の中心となっている。

このため、トンパ¹発展の良し悪しは、トンパ教の存亡に直接的に関わり、またナシ族文

* 南京大学社会学院人類学系修士課程。

¹ トンパと呼ばれる祭司は、トンパ教とその文化の継承者であり、トンパ教とその社会の文化的活動の主催者でもある。古代ナシ族の社会において、彼らは比較的高い威厳と声望を備えた文化人かつ智者であると見なされており、トンパ教のすべての活動はトンパによる主催と関与が不可欠であった。全てのナシ族集落ごとに数人のトンパがおり、彼らの家庭と社会生活は、結婚して家庭を持ち、子供を育てるなど、一般のナシ族集団と変わらない。彼らは、父から子へ、或いは祖父から孫へと伝授するか、また或いは師について学ぶという方法で、ナシ族のトンパ教とその文化を継承する。普段は社会

化の盛衰にも影響を与えるのである。

2. トンパとその他の儀式を行う人々

トンパ教は、その発展過程において特定の教場や入信の儀式、評価体系を持ってこなかったため、トンパは常に村落で生活してきた。彼らは祭司であると同時に農夫でもあったのである。そのため、これまでずっと麗江地区におけるトンパの具体的な人数の統計を取ることができなかった。2002年、トンパ文化研究所の研究員が行った村落への訪問調査によってようやく初めての統計が得られ、おおよそ100人前後いることが分かった。多くのトンパたちの中で、70歳以上の老トンパは全県⁽¹⁾でも10人に満たない。40歳以上の中年トンパは約30人、40歳以下は60人前後で、この中には学習によってトンパとなった者も一部含まれている。解放⁽²⁾以前にはすべての村にトンパがおり、多い所では10人にもなった。現在では一つの村に対して1人にも満たないことがほとんどである。比較的権威のあるトンパともなると、平均して一つの郷に対して1人にも満たないことになり、麗江地区全体の統計からみても10人に満たない。トンパたちはすでに高齢なため、儀式を主催できる者は非常に少ない。そのため、麗江市トンパ文化伝承協会では、麗江市玉水寨旅行社の援助の下、トンパ文化の消滅を防ぐために、様々なトンパ文化伝習教室の開催や、学校教育へのトンパ文化課程の導入などを通じて、多くの若者をトンパの世界へと参加させている。さらに、トンパ協会では厳格なトンパの資格認定と学位評定の制度を設けている。玉水寨²を中心に活動している企業と民間人による投資も行われており、トンパの継承者を養成しようとする動きが次々と現れている。現在までのところ、トンパ協会の名簿に載っている合格したトンパだけでも300人余りおり、毎年旧暦の1月13日に玉水寨で行われるトンパ法会では、すべての資格認定を受けたトンパたちが出席することを求められる。遠隔地に住む者と、比較的高齢な者を除くと、出席者は270人前後になる。今年の出席者は275人で、これは歴代最多である。協会は明確な組織と厳格なトンパの資格認定及び等級制度を設けている。協会の最高権力機関は会員大会または会員代表大会であり、その下に理事会、常務理事会、会長、副会長、秘書長、副秘書長が設けられている。今のところ、協会の会員は民間トンパ、トンパ文化学者、熱心なトンパ文化継承愛好家の三者から構成されている。協会の業務は以下の通りである。1. 各地のトンパ文化継承及び交流活動の促進、並びにその相談と指導。2. トンパの学位評定。3. トンパ文化の宣伝活動と交流活動の促進。4. トンパとトンパ学者との間の交流及びコミュニケーションの促進。5. トンパ文化資料の取集と整理。6. トンパ文化継承事業に対する寄付の受付。7. 定期的（毎年旧暦の3月5日）なトンパ法会の実施など³。会員の義務は、協会の決議への参加、協会の合法的な利益の維持、協会から委任された業務の遂行、協会への状況に応じた資料と情

の生産活動に参加しており、朝晩あるいは仕事の休憩時間にトンパ文字の経典を書き、占いや祭祀の経典、各種の儀式のための音楽、踊り、彫刻、絵画などの民間芸術を学ぶ。頼まれた時に出かけて行き、トンパ教の祭儀を主催する。彼らは一定の報酬を受けるが、家族を養っていくには十分ではない。

(1)訳者注：中国の行政区分は簡潔には、省、地区（市）、県、郷、村となる。

(2)訳者注：1949年を指す。

²玉水寨は、麗江玉水寨生態旅行文化社が開発を行った観光地で、現在では麗江トンパ文化継承の聖地と評されている。

³ http://dongba.lijiang.com/list/?1_1.html

報の提供、定期的な会費の納付などである。このように整然とした組織体系のもとで、各自の責任と義務が明確に規定されており、運営していく上で非常に便利である。またこれに対応する形で、トンパの資格認定と等級制度が設けられている。この厳格なトンパの資格審査と評価制度には、さらにこれに対応した伝承補助金が存在する。たとえば、特定の収入を持たない場合、トンパ教の大法師は毎年 5000 元、トンパ法師は毎年 3000 元、トンパ伝承員は毎年 2000 元の補助が受けられる。一方、特定の収入がある場合、トンパ教大法師は毎年 2500 元、トンパ法師は毎年 1500 元、トンパ伝承員は、毎年 1000 元しか受け取れない。

トンパ協会が認定したトンパの他に、民間の人々が認めたトンパも少数存在する。彼らは桑尼美⁴や扒⁵と同様、技芸や儀式、経典などはトンパ教のトンパと同じであり、単に協会に加入していないだけであるが、まさにそのことによって真のトンパとは見做され得ないのである。現在、農村にはトンパの他にも儀式を執り行う人々が存在する。村の長老や村長、桑尼美⁴である。

トンパは祭司として神と交信し、村民の平穏と幸運を祈ることができる。冠婚葬祭などの大事の際には、常にトンパに頼んで取り仕切ってもらうのだが、もし村にトンパがいなかった場合には、徳が高く人望のある老人に取り仕切ってもらうことになる。8 月に帰省した際、ちょうど村の 82 歳の老婆が亡くなり、葬儀を行うことになった。訃報を聞くとところから最後に棺桶を担ぎ出すところまで、すべて村の長老が取り仕切った。村にはこれまで一度もトンパがいなかったため、村の全ての婚礼と葬儀をこの長老が取り仕切ってきた。彼は 78 歳で、それだけに一族の人数も多く、息子は都市部で社長をしている。一族の墓は最も立派に作られており、彼は儀式を取り仕切れることから、一貫して村の葬儀の主催者であり続けてきた。長老は儀式全体の中で唯一使者と交信できる存在であり、葬儀の手順全てにおいて自身の能力を示すことができる。そして全員が彼の指示に従い、その指示通りに葬儀の具体的な手順を進めなければならないのである。もちろん、葬儀には「颯颯克」^{スーザーク}と「懸白」^{シエンバイ}という死者にとって特に重要な段階が二つある。これは葬儀のクライマックスであると同時に長老の能力の多寡が量られる場面でもあり、またこの場面の良し悪しが遺族の名誉と運勢に直接影響する。それだけに、長老は極めて慎重にこの段階を執り行うのである。この時、彼が演じるのは霊界と人間界との仲介者の役割であるが、この役割は一族の力と自身の経験及び習得した一連の技能によって得られたものである。一連の技能とは、人間と靈魂の両者を処理する能力である。しかし最も重要なことは、葬儀中の多くの場面全てに投影される遺族の家族関係と倫理的な問題を人々に見せることであり、これは死者への追悼よりも遥かに大きな意味を持っているのである。村には長老以外にもう一人、儀式を行える存在がいる。村長である。

村長は村内で選出された行政権力の代表として、村内の大小様々な事柄を処理しなければならない。政府から許可を受ける以外に、村民の身に起こるすべての事柄を取り仕切ることにも出来るのである。しかし、この村長という役職と、村民の彼に対する認識は常に曖昧であった。彼は日常の事務仕事をこなすほかに、時には葬儀と婚礼も取り仕切らなけれ

⁴ ナシ語で巫女にあたる。一般的に女性であり、占いと霊媒によって病気の治療を行う。

⁵ 桑尼美と同様、巫女である。

ばならない。筆者がフィールドワークを行った村の隣村では、まだ 50 歳にもなっていない村長が長老の役割も兼ねていた。ある 65 歳の老人の葬儀では、すべてが上述した長老による主催の時と同様に執り行われたが、主催していたのは村長であり、一つの手順が付け加えられていた。死者の生涯に対する回顧と賛美である。この時の彼は、単に公職にあるだけでなく、トンパもしくは長老でもある。一つ明らかなことは、多くのナシ族の村落において、権力はそれがどの領域に働くかは問題ではなく、有用かどうかの問題なのである。もし本来的な意味でのトンパや長老がいない場合には、基本的には全てを村長が処理するのである。けれどその一方で、村長は迷信的思想や活動を否定するという役目を負っているため、却って自らがそうした迷信的活動を行うという心理的な矛盾を抱えざるをえない。しかしながら、村長が関わる事柄はとても複雑であり、彼の役割もまた多面的なのである。村ではトンパ、長老、村長の他に、もう一つやや隠れた集団が存在する。彼女たちは、今では封建的、迷信的だと見なされており、彼女たちもまた自分たちの行っている事が封建的で迷信的だと考えている。それはすなわち、ナシ族の真の巫女たる桑尼美である。

桑尼美のシャーマニズムは、民間に残るトンパ文化の遺物である。科学技術や医療技術ではいまだに解決できない難題に対しては、占いとシャーマニズムによって人の心理に働きかけ、すでに回復の見込みのない患者が精神的なバランスを失って恐怖や苦痛を感じる際にも、一定の自信と希望を取り戻させることが出来る。このため、占いとシャーマニズムは人々の意識の中で一定の地位を占めてきた。占いとシャーマニズムは、ある程度の社会的な効用を備えているのである^[3]。桑尼美は常に村落の中で生活してきたため、村落内の大小様々な事柄を熟知しており、また一般的には女性であるということが、公表するには不都合な事柄や悪い事柄について、彼女たちが話したり明らかにしたりすることを容易にしているのである。さらに、彼女たちが桑尼美になるにあたっては、非常な苦労を経験していることが多い。あるいは彼女たちは、生死に関わるような苦痛を経験したからこそ、霊魂が見えるようになったのかもしれない。私が桑尼美と話をした際には、彼女たちはみな大病を得て祈祷による治療を受け、神秘的な体験をした後に回復したという経験を話してくれた。こうした経験が、彼女たちに占いの能力を与えたと同時に、人々が彼女の能力を信用するための重要な要素となっている。

以上をまとめると、ナシ族の村落においては、儀式を行い人間と霊魂に関わる事柄を処理出来るのはトンパだけではなく、村長、長老、桑尼美もこれに関与している。この三者の果たす役割は同じだと言える。すなわち、葬儀や婚礼の当事者の心を慰め、倫理を押し広めるのである。しかしながら、現在の麗江における観光業の発展に伴い、トンパの集団は次第に「文化トンパ」から「政治トンパ」や「経済トンパ」へと姿を変えつつあり、「自由な職業」から職業化、専門化へと向かいつつある。こうした転換は、トンパ教を次第に研究者とトンパたちのための宗教へと変え、農村の社会的ネットワークから離れた神聖化の方向へと向かわせている。

3. 分析と結論

原始宗教の痕跡は、様々な形で民間に伝わっている。ナシ族はまさにその好例である。トンパ教は本来原始的なシャーマニズムであったものが、他の宗教や文化の要素を取り込

み、支配階層となることなく常に民間において発展を続けてきた。そのために靈魂と神と人間に関わるその信仰形態は、社会の生産や生活と密接に結びついている。その世俗性が神聖さを覆い隠し、靈魂の概念が神の概念を覆い隠した。けれどこのことは、ナシ族のトンパ教に神の概念がないことを意味しないし、民間に神性が無いと言うことも出来ない。多くの老トンパたちとの会話の中で、トンパ教典にある^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅⁶に話が及ぶたびに、老トンパたちはそれこそが真の神であり、また自然界にも多くの神が存在すると感じているようだった。しかしながら、これらの神は曖昧なものであり、決して具体的な形象を持たない。^{サンニニメイ}桑尼美や村長、そして長老に至るまで、全て靈魂を処理する人々であるが、彼らの心の中には一つの具体的な神が存在するわけではない。なぜならば、靈魂さえ存在すれば身の回りの問題は解決できるので、神の存在は必要ないのである。また、彼らにとって靈魂と自分たちが暮らす社会や親族のネットワークとは不可分なものであり、また或いは、靈魂によって解決されるのは今生きている人間の事柄であるとも言える。^{サンニニメイ}桑尼美が占いを行う時その糸口として頼るのは、村社会の生活環境を取り巻く事柄と人間である。これはちょうどクモの巣のようなもので、彼女が巣の中心にいて、靈魂は彼女が占いの解釈に用いる一本の糸に過ぎない。そしてその他の事柄や人間は、この巣の内側で完全な記憶のネットワークを作り上げるのである。一言でいえば、^{サンニニメイ}桑尼美はこうした身近さと神秘的な靈魂の概念を用いて患者の心を慰撫しているのだ。もっとも、なぜ^{オクヘン}俄哼⁷がちょうど都合よく墓を抜け出してくるのかは、解けることのない謎であろうが。村長や長老は、その立場の特殊性によって「信頼できる」人と見なされるが、この信頼感はその人格もしくは財力、またあるいはその権力によってもたらされている。いずれにせよ、彼らの持つ役割は同様で、村を代表して物事を処理することが出来るのである。このため、ナシ族の村落では、村長、長老、^{サンニニメイ}桑尼美が小さな伝統として村内の関係性を維持し、村内の諸事を処理している。彼らの役割分担は明確ではなく、またその境界も曖昧である。彼らの行う仕事は村民の要望に応じたものであるため、彼らの声望その他は普段の行動の中で徐々に蓄積されていく。彼らは村の一員であり、長老でありかつ生産者でもあるのだ。

協会に属するトンパは、一定の審査を通過する必要がある、その後年間計画に従って儀式を行うが、その手順もまた規則によって定められている。ここで重要なのは、多くのトンパが儀式を何らかの具体的な事柄のために行っているのではなく、協会から儀式を行うよう求められてそれに従っているだけだということである。そのため祭司としてのトンパは、単に審査を通過し、目標を達成して補助金を受け取るだけであり、それはこの補助金が一家の3、4か月分の総収入に相当するからである。^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅はもちろんトンパ教典に由来してはいるが、それは実のところ実在するか否かにかかわらず、彼らが祭祀の対象として創造したものである。しかしながら、トンパ教典の中には多くの神が存在し、またそれぞれの地域によっても崇拝の対象は異なっている。そのため、トンパ教が民間団体や企業、政府の援助の下で、次第に宗教としての完成度を高めつつあることは明らかである。

⁶ トンバシエンルオ
^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅とは、ナシ族の土着信仰であるトンパ教の始祖であり、丁巴什羅とも呼ばれる。教典の中には^{リユーダーブーブー}緑古不布、^{ブーダーダーヘン}不古打很等の異なる名称も存在し、地域や状況によってその呼び方は異なる。土着信仰の始祖であるため、トンパの様々な教典の中には、彼の出生や、天に昇って教典を得た話、教典による伝教、妖魔退治など、彼の事績に関する相当な量の記載があり、また民間にも広く伝わっている。

⁷ ナシ語で、人の靈魂にあたる。

それはすでに、靈魂を用いて人間生活の事柄を処理し、漠然とした神の概念を持つといった民間の信仰体系からは離れたものとなっている。こうした変化は、トンパ達に規範や規定を設けたことによってもたらされたものである。それゆえ、麗江のトンパ教は今まさに、祖先崇拝と靈魂崇拝を主体とした民間信仰から、^{ディンバシエンルオ}丁巴什羅に代表される經典上の具体的な神に対する崇拝へと変化する過程にある。これは同時に、トンパ文化とエリート文化が民間の「地肌」へと染み込んでいく過程でもある。ナシ族トンパ教の発展過程においては、小さな伝統が大きな伝統へと絶えず上昇を続け、大きな伝統はまた転回してこの過程そのものに影響を与えている。この過程において、政府や企業、協会は、極めて大きな役割を果たしている。村長、長老、^{サンニームイ}桑尼美は村内の諸事を維持し、老トンパがいない状況の中においては、彼らがその能力を発揮することによって、村の諸事が適切に処理され、また村も発展するのである。こうした状況は、老トンパ達がいなくなっても崩れることはなく、かえってますます確かなものとなるであろう。トンパは村に戻ると、次第に人々から「サラリーマン」と呼ばれるようになる。つまり政府の人間と見做されるのである。そして「サラリーマン」は、協会と政府による監督と養成を受けて規範に縛られるのと同時に、学者等の社会的エリートからも指導を受ける。このような発展の結果、ナシ族のますます多くの子どもたちが、トンパ文化を学んで「サラリーマン」になっている。トンパの発展はとても速いが、それは初心を忘れた発展であり、学習した後に観光市場の只中に身を置くという形態に変化してしまった。まさに、文化が資本へと変わってしまったのである。こうした変化の中で、文化はその「根」を失ってしまい、ただ花だけが残っている。はたして、このような花がいつまで咲き続けられるというのだろうか。

参考文献：

- [1] 楊福泉. 纳西古王国的东巴教[M]. 成都：四川文艺出版社，2007(2).
- [2] 和力民. 东巴文化论集[M]. 昆明：云南人民出版社年版, 1996.
- [3] 楊杰宏. 从阐释到建构：纳西族传统文化转型的民族志研究[M]. 昆明：云南大学出版社，2014(4).
- [4] 舒勉. 市场转型中的当代东巴群体分化研究[J]，四川大学硕士论文，2004, 5.
- [5][9] 楊福泉. 关于东巴教性质的几点思考[J]. 民族宗教与西部边疆研究，2014（3）.
- [6][3] 和力民. 丽江东巴教现状研究[J]. 云南民族学院学报，1995（2）.
- [7] Robert Paul Weller. Rethinking Pluralism: Ritual, Experience, and Ambiguity. With Adam Seligman. New York: Oxford University Press. 2012.
- [8] 徐杰舜. 一个纳西人类学者的学术心史—访云南社科院楊福泉研究员[J]. 民族论坛，2013（08）.
- [9][美] 罗伯特·芮德菲尔德. 农民社会与文化—人类学对文明的一种诠释[M]. 北京：中国社会科学出版社，2013, 6.
- [10] 木仕华. 东巴教与纳西文化[M]. 北京：中央民族大学出版社，2002, 9.

（翻訳 高橋祐一、余姿慧）